



L'ORDRE ÉCONOMIQUE DE LA MONDIALISATION LIBÉRALE : UNE IMPORTATION CHINOISE DANS LA FRANCE DES LUMIÈRES ?

Yves Citton

De Boeck Supérieur | « Revue internationale de philosophie »

2007/1 n° 239 | pages 9 à 32

ISSN 0048-8143
ISBN 9782960064001
DOI 10.3917/rip.239.0009



L’Ordre économique de la mondialisation libérale: une importation chinoise dans la France des Lumières?

Yves Citton

La plupart des discours tenus depuis une quinzaine d’années sur la mondialisation tendent à sous-estimer systématiquement deux de ses propriétés constitutives: sa dimension fantasmatique et son empan historique. Les pages qui suivent s’efforceront de faire sentir la prégnance d’un imaginaire dont la fausse nouveauté masque un déploiement multi-séculaire. En agrandissant notre focale temporelle et en suivant quelques-unes des importations et des contaminations qui ont structuré la philosophie et l’économie politique modernes, on verra s’esquisser d’étranges mouvements d’idées et d’images, à la lumière desquels la Chine, qui génère aujourd’hui tant d’angoisses en « se convertissant » au capitalisme globalisé, s’avèrera avoir joué un rôle de catalyseur dès les premiers moments d’émergence du capitalisme et de la globalisation. Entre Paris, l’Écosse, Delft et Beijing, entre livres, peurs, rêves et faïences, l’économie et la philosophie de l’âge classique ont beaucoup à nous apprendre sur l’archéologie de notre mondialisation encore balbutiante.

Homogénéisation culturelle et sape des valeurs

De multiples travaux d’historiens nous ont rendus sensibles depuis quelques années à l’archéologie de la mondialisation en tant que phénomène économique. Que l’on souligne les continuités ou les ruptures entre les transformations actuelles et les mécanismes d’intégration trans-nationales qui se déploient depuis cinq siècles, nous sommes aujourd’hui en mesure de situer les forces économiques qui réagencent notre présent sur le fond de mécanismes à l’œuvre dès le XIXe siècle, voire dès la Renaissance ou même l’Antiquité. On a prêté moins d’attention à *la persistance d’une fantasmatique* qui projette sur ces mécanismes globalisateurs des angoisses et des espoirs remarquablement récurrents à travers les siècles. La réflexion sur les « enjeux culturels de la mondialisation » n’a en effet rien de très nouveau, comme pourront nous en convaincre quelques parallèles rapides mais suggestifs entre (avant-)hier et aujourd’hui (pour plus de détails, voir Citton, *Portrait*).

On connaît les angoisses et les levées de boucliers que suscite en France l'hégémonie de la langue anglaise à l'échelle planétaire, avec son cortège tragi-comique de législation pointilleuse et de décrets académiques rocambolesques. Les chevaliers de la langue française pourraient se rassurer quelque peu en lisant une lettre du *Spectator* du 8 septembre 1711 dans laquelle Addison se plaint de l'invasion de mots français qui rend de moins en moins compréhensible et de plus en plus « jargonique » la lecture des journaux, au point que les récits des victoires militaires anglaises sur la France se transforment eux-mêmes en autant de capitulations linguistiques: « *De même que dans notre Constitution nous avons commis plusieurs personnes à la surveillance de nos lois, de nos libertés et de notre commerce, de même j'ai souvent souhaité que certains hommes soient érigés en Surintendants de notre langue, afin d'empêcher tout mot d'origine étrangère de passer parmi nous, et en particulier afin d'interdire toute expression* française *de devenir monnaie courante dans notre Royaume, alors que des expressions marquées de notre propre sceau sont en tout point également valables* » (Addison, 149). Si l'anglais est parvenu à survivre à l'hégémonie du français au cours du XVIII[e] siècle, ce n'est sans doute pas à de tels « Surintendants de la langue » qu'il le doit – et la principale différence entre les deux périodes tient ici sans doute à ce que nos contemporains prennent au sérieux ce qui ne pouvait être pour Addison qu'une simple boutade...

Au-delà des rivalités linguistiques, on sait que de nombreux auteurs se sont plaints dès 1750 de la « dissolution » de toute identité culturelle nationale (qui restait pourtant encore largement encore à constituer). On connaît les phrases célèbres de Rousseau en 1769: « *Il n'y a plus aujourd'hui de François, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglois même, quoi qu'on en dise; il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs, parce que aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière* » (Rousseau, II, 960). Aujourd'hui « *les peuples policés sont, pour ainsi dire, les membres d'une grande République* », avait déjà relevé Montesquieu dans les années 1720; « *à présent nous nous copions sans cesse* » (Montesquieu, 193). Le témoin le plus enthousiaste de cette uniformisation du monde est sans doute le Napolitain Louis-Antoine Caraccioli dont l'*Europe française ou Paris modèle des nations* décrit en détails une hégémonie dont le *fantasme d'homogénéisation culturelle* (devenu aujourd'hui cauchemardesque pour s'être déplacé de Paris à New York) nous est des plus familiers: « *On reconnut toujours une Nation dominante, qu'on s'efforça d'imiter. Jadis tout étoit Romain, aujourd'hui tout est Français. Le Parisien qui*

voyage eu Europe s'apperçoit à peine qu'il a quitté Paris, il ne trouve point de ville où l'on ne lui réponde. [...] Il n'y a pas un homme instruit qui ne parle aujourd'hui Français ou qui ne le lise. [...] La manière d'étudier est presqu'uniforme. Les écoles Espagnoles ressemblent aux écoles Allemandes. [...] On joue les mêmes jeux, on tient les mêmes propos, on a les mêmes idées, les mêmes sentiments. Les femmes sont instruites à Naples comme à Paris, à Londres comme à Madrid. [...] On s'habille à Vienne comme à Paris, & l'on se coëffe à Dresde comme à Lyon. [...] Il n'y a plus qu'une seule table chez tous les Grands de l'Europe, qu'une seule manière de dîner » (CARACCIOLI, 3, 173, 355).

Caraccioli avait par ailleurs déjà parfaitement identifié le *soft power* qui fait de la domination hollywoodienne une « servitude volontaire » de la part de ses victimes: « *Habitans des différentes parties de l'Europe, si ce livre vous parvient, dites-vous à vous-mêmes: il n'existeroit pas, si nous n'y avions donné lieu. Ce qu'il expose aux yeux du public est précisément ce que nous faisons. Il prouve que nous sommes* Français*, pour le langage, pour les manières, pour les ajustemens, pour les lectures, pour les opinions, & nous ne cessons de l'exprimer dans nos mœurs* » (CARACCIOLI, 357). Pas besoin de canonnières pour cette nouvelle forme de colonisation, qui est appelée par les vœux et les choix des colonisés eux-mêmes.

Si tout, en Europe du moins, n'est désormais qu'une répétition du même, c'est que l'on vit une phase d'accélération des communications où chacun peut aller partout et s'entretenir quasi instantanément avec tout le monde: « *Rien de plus avantageux que d'avoir franchi, par le moyen des chemins publics & des postes, l'intervalle immense qui séparoit les Européens les uns des autres. Il semble qu'il n'y ait plus de distance entre eux. Paris touche Pétersbourg, Rome Constantinople & ce n'est plus qu'une seule & même famille qui habite différentes régions* » (CARACCIOLI, 133 & 351).

Il était devenu un cliché au XVIII[e] siècle d'illustrer cette planétarisation de l'existence individuelle en montrant comment les quatre coins du monde se touchaient effectivement sur une table de déjeuner: « *Vous voyez, Madame, dans un simple déjeûner, réunies sous vos yeux et sous vos mains, les productions de tous les climats et des deux hémisphères. La Chine a vu former ces tasses et ce plateau; ce café naquit en Arabie; le sucre dont vous l'assaisonnez fut cultivé en Amérique par de malheureux Africains; le métal de votre cafetière vient du Potose; ce lin, apporté de Riga, fut façonné par l'industrie hollandaise; et nos campagnes ne nous ont fourni que le pain et la crème* » (BAUDEAU, 846). Nicolas Baudeau ne faisait que répéter une

démonstration faite avec scandale par Voltaire dans sa *Défense du Mondain* de 1737, et répétée par la suite sous différentes formes par différents auteurs soulignant que « *le commerce fait travailler l'habitant de Péking pour l'habitant de Paris* », que « *la richesse du commerçant de Genève ou de Berne peut être le mobile du commerce entre Marseille et Stockholm* » (Isnard, xviii & 155) ou « *qu'il y a plusieurs personnes à Paris qui font broder, qui font même faire leurs habits à la Chine* » (Galiani, 144).

Cette abolition des distances, cette planétarisation du consommateur et cette fusion dans un ensemble post-national étaient déjà perçues comme porteuses de menaces envers l'ordre moral et la stabilité sociale : tout se confond, tout tient tellement à tout que personne ne tient plus à ce qui lui est proche. Les pamphlets des « Cacouacs » et la comédie des *Philosophes* de Palissot accusent Diderot et ses amis de « *s'embarrasser peu du pays où ils habitent* » (Palissot, 174-175) : la figure moderne du cosmopolite ne se met pas en place sans que sa citoyenneté globale ne soit aussitôt accusée de receler une traîtrise universelle. Dès *Le cosmopolite ou le citoyen du monde* de Fougeret de Monbron, publié en 1751, une polémique met en équation amour du distant et mépris du proche : « *souverainement indépendant, changeant de demeure, d'habitude, de climat selon mon caprice, je tiens à tout et ne tiens à rien. Aujourd'hui je suis à Londres, peut-être dans six mois serai-je à Moscou, à Petersbourg, que sais-je enfin ? ce ne serait pas miracle que je fusse un jour à Ispahan ou à Pékin* » (Fougeret, 130). Depuis trois siècles, la remise en question des valeurs propres, telle que la catalysent l'écrasement des distances et le rapprochement avec des cultures « autres », entraîne une réaction de *backlash* qui prône un repli sur la tradition nationale, représentée hier par la religion chrétienne et la patrie, aujourd'hui par la défense de la « culture occidentale » et de la « République ».

Les jugements moraux portés sur la globalisation ne se limitent toutefois nullement à la défense réactionnaire de normes traditionalistes. « *Tout l'univers a travaillé pour vous* » : dès le poème de Voltaire sur le *Mondain* (à entendre ici comme « l'homme du monde » au sens d'*individu mondialisé*), la globalisation économique met en cause l'articulation entre valorisations du marché et valeurs morales. Critiquer la mondialisation tout en tenant dans sa main un verre de vin des Canaries relève de l'hypocrisie (Voltaire, *Mondain*, 61) : consommer, c'est souscrire de fait à la mondialisation et en promouvoir le développement. Reste que les bizarreries du marché global ne peuvent pas manquer de susciter elles aussi des questions, empreintes le plus souvent d'un certain malaise éthique : comment expliquer, demande par

exemple Béardé de l'Abbaye, que « *la morue qu'on pêche à grands frais auprès du banc de Terre-Neuve coûte infiniment moins que la truite qu'on a pêchée ce matin dans le ruisseau voisin* » (BÉARDÉ, 74)? « *On s'étonne en Europe comment ces Indiens peuvent subsister en travaillant à si grand marché & comment les étoffes admirables qu'ils nous envoient coûtent si peu* » (CANTILLON, 253). Nos morues de Terre-Neuve, nos teintures indiennes, nos nappes de Riga, nos cafetières du Potose, nos porcelaines chinoises ne monnaient-elles pas le bon marché dont nous bénéficions par un lourd prix d'horreurs et d'injustices payé par leurs producteurs lointains? C'est cette plaie morale au flanc du consommateur planétaire que peint déjà l'épisode de *Candide* où le héros, que son nom suffit à dénoncer comme « l'homme blanc » par excellence, rencontre le malheureux esclave africain du Surinam, qui a perdu une main dans la machine à broyer le sucre et une jambe pour avoir tenté de s'échapper de son enfer: « *c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe* » (VOLTAIRE, *Candide*, 134).

Un nouvel imaginaire de gouvernementalité

Si l'on passe de l'imaginaire de la culture et de la morale à celui de la politique et des mécanismes de l'économie, on voit la période 1600-1800 mettre en place toute une série de modèles de pensée qui constituent jusqu'à ce jour le cadre dans lequel nous concevons la mondialisation. Ici aussi, d'assez nombreuses publications récentes ont mis en place les contours généraux de cette archéologie de la mondialisation, et l'on se contentera d'en rappeler les dimensions principales.

Dès le début du XVII[e] siècle, toute une série de « faiseurs de plans » tirés sur la comète d'une Europe supra-nationale partent tous d'un même constat, celui de l'insuffisance radicale d'une pensée politique qui se limiterait au cadre national. Sully, Crucé, Penn, Bellers, Saint-Pierre, Montesquieu, Rousseau, Kant, Bentham, Gargaz ou Cloots engagent chacun les souverains dans une argumentation hobbesienne qui les invite à dépasser l'état de nature et l'état de guerre de tous contre tous en transférant une partie de leurs droits absolus à une institution supra-nationale chargée d'arbitrer les conflits et de leur imposer de haut une solution pacifiante.

Si les visions d'une unification des nations européennes se rattachent effectivement à la problématique de la mondialisation, c'est toutefois surtout qu'on y constate un déplacement lent mais profond dans le rôle et l'importance relative des différents types d'argumentaires qui s'y entremêlent. Si

depuis le moyen-âge, l'Europe était exhortée de s'unir au nom de son unité *religieuse*, et du besoin de repousser l'infidèle, la problématique *politique* ne prend le dessus avec l'abbé de Saint-Pierre que pour être très tôt supplantée par une logique d'ordre essentiellement *économique*. Il est frappant sur ce point de comparer deux visions de l'intégration européenne produites à un demi-siècle de distance. En 1713, l'abbé de Saint-Pierre écrit aux souverains, pour les convaincre que leur intérêt politique doit les conduire à établir une assemblée de délégués en charge de maintenir une paix perpétuelle entre eux. Les dommages que la guerre cause aux économies nationales, surtout par l'interruption du commerce, sont certes mentionnés, mais la prospérité apparaît comme une sorte de bénéfice marginal, davantage que comme un moteur premier (lequel vise à prévenir les dévastations causées par la guerre). En 1776, dans *Le commerce et le gouvernement traités l'un relativement à l'autre*, Condillac envisage lui aussi un espace européen où les rivalités étroitement nationales sont dépassées. Mais cette fois, c'est l'économie qui mène le jeu: son Europe à lui, bien plus abstraite et théorique que celle de Saint-Pierre, c'est *d'abord* un « *marché commun* », syntagme qui apparaît une demi-douzaine de fois dans son livre. Le vocabulaire de la guerre apparaît bien ici ou là, mais c'est sur le plan métaphorique de la guerre commerciale (CONDILLAC, 215).

En même temps que la logique dominante se déplace de la sphère politique à la sphère économique, l'intégration des différents pays à l'échelle supranationale passe du registre du *devoir-être* (*il faudrait que* les princes dépassent leurs rivalités autodestructrices, répète l'abbé de Saint-Pierre) au registre du *fait accompli* : la facilité des transports a *déjà* unifié les prix de marchandises peu encombrantes sur tout le continent, de sorte que « *dans tous les marchés de l'Europe, on juge du rapport de l'or à l'argent, comme on en jugerait dans un seul marché commun* » (CONDILLAC, 129). Au projet de Saint-Pierre qui était un acte de création et d'invention politique, où il s'agissait d'imaginer une réalité inouïe et de dresser les plans d'institutions en charge d'ouvrir un horizon nouveau, s'est désormais substituée une démarche qui ne prétend plus que suivre et épouser la réalité préexistante du donné économique.

On est bien ici au cœur même de ce que notre époque s'émerveille ou s'inquiète de découvrir comme la « mondialisation »? Si, comme le suggère une mise au point de Robert Boyer, « *la globalisation désigne le processus à travers lequel les entreprises les plus internationalisées tentent de redéfinir à leur profit les règles du jeu précédemment imposées par les États-nations* » et ce jusqu'au point où « *les gouvernements perdraient toute capacité à*

influencer les évolutions économiques nationales » (Boyer, 16), force est de reconnaître qu'un tel phénomène est déjà analysé et décrit comme un fait accompli dès 1776. En poussant jusqu'à ses dernières conséquences le cas révélateur du « marché commun » constitué par les prix relatifs de l'argent et de l'or, Condillac affirme en effet sans ambages que « *les marchés font la loi au gouvernement* » (Condillac, 130). C'est en 1776 également qu'Adam Smith fait du détenteur de capital (*the proprietor of stock*) un exemple de citoyen du monde (*a citizen of the world*) capable de faire chanter les réglementations fiscales des gouvernements nationaux en les menaçant de délocaliser ses investissements (Smith, II, 483). On n'a peut-être pas assez souligné que la métaphore célèbre de la « main invisible » apparaît dans la *Richesse des nations* dans le contexte d'une réflexion sur le libre échange et de la dénonciation par Smith de la contre-productivité des politiques protectionnistes (Smith, II, 43). Dès son origine et de par sa nature même, la main invisible ignore les frontières nationales et met en compétition les agents économiques où qu'ils soient situés sur la planète.

Quant à l'hégémonie du « capitalisme financier » sur le « capitalisme entrepreneurial » et sur les politiques nationales – hégémonie placée elle aussi à juste titre au cœur des bouleversements les plus récents de nos sociétés (voir Lordon) –, le physiocrate Mirabeau (pourtant peu tendre avec les puissances financières) en avait déjà parfaitement pris la mesure dans sa définition du « gros Marchand, Commerçant, Banquier &c », ancêtre de nos multinationales et de nos fonds de placements: « *En quelque lieu qu'il habite, il jouira toujours de son immunité inhérente à la nature de ses biens dispersés et inconnus, dont on ne voit que le lieu du comptoir. En vain l'autorité voudrait-elle en tirer les devoirs de sujet, elle est obligée, pour l'engager à concourir à ses desseins, de le traiter comme Maître, de l'intéresser réellement, pour qu'il contribue volontairement au revenu public. Telle est son essence, telle il importe même qu'elle soit* » (Mirabeau, II, 24). Même si les *réalités* économiques étaient encore bien loin du « système complet de marché » qui caractérise (intensivement plus qu'extensivement) la phase actuelle de la mondialisation, l'Europe a vu se développer dès les années 1770 une *prescience* aiguë de deux de ses caractéristiques fondamentales (la « globalisation financière » et « l'affaiblissement des régulations étatiques nationales »).

Comme l'a bien analysé Michel Foucault dans ses cours du Collège de France des années 1977-1979, c'est une nouvelle conception de la *gouvernementalité* qui se met en place dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle avec l'émergence d'une économie politique d'ores et déjà pensée comme mondia-

lisée (avec sa variante « géométrique » que représente la physiocratie et sa variante « aléatoire » que représente l'école écossaise). La loi ne vise plus à contraindre des volontés, mais à capter la productivité des désirs: l'art de gouverner sera d'autant plus efficace qu'il s'ajustera mieux aux intérêts de ceux qu'il prend pour objet. D'où résultent des polarisations rhétoriques que nous trouvons toujours en lignes de front des polémiques entre pro-mondialisateurs et anti- ou alter-mondialistes. D'un côté, un Condillac (alias *The Economist*) explique que le libre cours des intérêts poussera naturellement « *les manufactures* » vers les provinces « *où le prix de la main d'œuvre est plus bas* », y « *déposant une partie des richesses de la nation* », faisant du commerce « *un fleuve qui se distribuerait dans une multitude de canaux, pour arroser successivement toutes les terres* » (Condillac, 253); de l'autre, un Morelly (alias ATTAC) s'étonne de ce que ce « *commerce qui lie les Citoyens et les peuples de la terre, tout fondé qu'il est sur les intérêts particuliers* » et dont on fait « *une source féconde de commodités, de richesses, de magnificence, d'industrie, de bon goût, de politesse* » ne soit dans la réalité que le privilège « *d'un tiers des hommes* », tandis que « *le reste a pour lui les travaux et les inquiétudes, avec à peine de quoi ne pas mourir de faim* » (Morelly, I, 74). Si le débat autour de la mondialisation libérale (et du libéralisme mondialisateur) a une constante centrale qui paraît se perpétuer d'époque en époque, avec une monotonie dont on s'étonne qu'elle ne soit pas plus souvent relevée, c'est bien cette opposition entre d'une part un argumentaire libéral remarquablement convaincant, mais dont les promesses d'équité sont toujours conjuguées au futur de la théorie, et d'autre part des critiques anti-libérales qui mettent inlassablement le doigt sur le déficit tragique entre les promesses de prospérité partagée et la réalité d'un monde présent où la majorité des humains partagent surtout misère et injustices.

Mondialisation et ordre économique

La vulgate de l'histoire de la pensée économique situe (à bon droit) l'origine de la notion d'un ordre social spontané résultant de l'interaction libre d'agents égocentrés dans le dialogue entre jansénistes et libertins, lorsque tous deux arrivèrent par des voies diverses à envisager la condition de l'homme coupé de la grâce (divine) et soumis à la seule logique (humaine) de l'amour-propre (voir Perrot et Cottret). Sur la base d'un tel renouveau de la réflexion morale (Nicole, La Rochefoucauld, Locke, Shaftesbury), une pensée parallèle s'élabore au tout début du XVIIIe siècle des deux côtés de la Manche qui fait de l'harmonisation spontanée des intérêts égocentrés par des mécanismes d'échange et

de marché le ressort principal de développement de la socialité (Mandeville et Boisguilbert étant les auteurs les plus significatifs de cette époque). En sautant sur quelques décennies, on tombe alors sur Gournay et son école du milieu du XVIII[e] siècle, auquel on rattache Turgot et dont on rapproche Hume pour aboutir à Adam Smith et à la *Richesse des Nations* de 1776.

En dépit des nuances entre les différents courants qui se mettent en place au cours du siècle, on peut reconnaître au cœur de l'économie politique des Lumières la notion d'*ordre*, qui donne son titre au manifeste théorique de l'école physiocratique, rédigé par Lemercier de La Rivière et revu page à page par son maître Quesnay: *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). Cette notion d'*ordre* constitue un point central où doivent se nouer inextricablement morale, politique et économie. La Science nouvelle se présente comme le dévoilement de ce nœud, tel que la nature l'a prédéterminé de par sa nécessité matérielle (physique), et tel qu'il suffit aux hommes de le comprendre (variante physiocratique), ou du moins de s'y plier (variante écossaise), pour pouvoir en tirer le plus grand profit.

De même que l'image de la main invisible apparaît chez Smith dans un passage évoquant la circulation internationale du capital et des biens, de même cet « ordre économique » est-il exprimé le plus clairement dans le chapitre que Lemercier de La Rivière consacre aux « Rapports entre une nation et les autres nations ». Dès ses premières conceptions, cet ordre est *par essence mondialisé*, et dès l'origine, il se présente comme *relevant déjà d'un état de fait* – état de fait auquel sont renvoyés les partisans d'une unification velléitaire et *politique* de l'Europe (qui reposerait sur le *droit*): « *faute de remonter aux premiers principes de cette société générale, ils ne se sont pas apperçu que cette même société générale qu'ils désiroient d'établir, existoit déjà; qu'elle étoit l'ouvrage de la nature même, qu'il ne s'agissoit pas de la former, mais de l'entretenir, de ne pas la troubler, de connoître évidemment les loix qui constituent son ordre essentiel, afin de nous y assujettir par la seule force des avantages évidents qu'on trouve à s'y conformer* » (LeMercier, 325).

Essayons de synthétiser les caractéristiques principales de cet ordre économique toujours-déjà mondialisé:

1. La notion d'*équilibre* joue un rôle fondamental dans la pensée physiocratique et dans sa réflexion sur l'ordre. A travers le recours constant aux images de liquides et de mise à niveau des flux de production et d'échange, ce présupposé central trouve son expression la mieux connue dans le Tableau Economique de Quesnay, dont les historiens de la formalisation économique font le premier modèle d'équilibre général.

2. Les physiocrates s'inscrivent dans une tradition *libérale*, qu'ils contribuent à fonder, en ce que cet équilibre résulte pour eux d'une tendance *spontanée* et d'une loi purement *immanente* aux interactions entre humains.

3. Ils s'inscrivent également dans une tradition *scientifique*, dont ils contribuent aussi à élargir les prétentions, en ce que l'ordre qu'ils révèlent dans les comportements économiques participe d'*une nécessité inéluctable* à laquelle, par principe, nul phénomène ne saurait échapper et que l'on peut soumettre à la rigueur du *calcul*. Les agents particuliers peuvent bien s'écarter de cet ordre faute de le comprendre, mais de telles erreurs ne remettent pas plus en cause sa nécessité profonde qu'une faute de calcul ne menace la consistance interne des mathématiques.

4. Ils s'inscrivent par ailleurs (malgré leurs dénégations explicites) dans une tradition *matérialiste* en ce que le fondement ultime de cet ordre, et de son caractère inéluctable, tient à ce que tout s'y réduit en dernière analyse à *la nature matérielle et physique*.

5. Cet ordre, on peut essayer de le comprendre, de le calculer, de le prédire, de l'utiliser, voire de l'infléchir localement, mais on ne saurait jamais en altérer les lois profondes ni en renverser le cours – puisqu'il consiste en des *rapports de forces économiques* dont la réalité (en dernière analyse physique) prime sur tout projet politique ou sur toute ambition éthique.

6. Du fait du développement des sociétés humaines, cet ordre a tissé *des rapports d'interdépendance* dans lesquels chaque individu, chaque groupe social, chaque pays, à quelque niveau qu'il se situe, se trouve inéluctablement pris, selon les modalités des rapports de forces dont chacun peut se prévaloir.

7. Qu'on le veuille ou non, cette interdépendance est fatalement marquée par *une inégalité de fait indépassable*, puisqu'elle tient à des rapports de force préexistants entre des acteurs aux capacités et aux faiblesses infiniment diverses.

8. Que cet ordre soit fondamentalement inégal n'implique pas que certains soient condamnés à en être les victimes. Parce que la sphère économique est conçue comme *un jeu créateur de richesse* (par opposition à un jeu à somme nulle), chacun peut gagner en même temps s'il se soumet aux lois bien comprises de l'ordre, lequel tend spontanément à la *convergence des intérêts particuliers*.

9. Au lieu de prôner une égalité imposée on ne sait d'où ni par qui, ceux qui acquièrent une juste compréhension de cet ordre viseront plutôt à laisser à chaque agent un maximum de *liberté*, selon le principe qu'il pourra ainsi

optimiser l'usage de ses propres forces, ce qui en conséquence optimisera les capacités communes de la collectivité (à quelque niveau qu'elle se situe).

10. Une dernière série de caractéristiques de l'ordre économique mérite d'être soulignée pour finir, qui fait de lui essentiellement *un ordre unique*, et qui explique que dans leur rhétorique les physiocrates puissent parler de *l'Ordre*, avec une majuscule et sans besoin de qualificatif.

10a. L'ordre est d'abord unique en ce qu'il *ignore par nature toutes les frontières* artificielles érigées par les politiciens, par les patriotes et par les petits tyrans locaux. Quiconque tentera de mettre des barrières aux flux des biens et des capitaux se condamnera à voir contrebandiers et fraudeurs du fisc échapper à tous les contrôles qu'il aura mis en place, ou à voir le cours du commerce s'écarter d'un pays condamné dès lors à la désertification économique.

10b. L'ordre est ensuite unique en ce qu'il *se réclame d'une universalité excluant toute diversité*. On connaît les objections des physiocrates envers le relativisme dont fait preuve Montesquieu: si climats, mœurs, religions, traditions politiques influencent évidemment le développement des sociétés particulières, l'Ordre qui les régit toutes reste fondamentalement invariable (mondial, global). Les frontières sont non seulement poreuses mais soumises à un jeu de pressions qui relève de toutes parts d'une même force de gravitation universelle.

10c. Cet ordre est finalement unique en ce qu'il *transcende la distinction entre les sphères* (de l'économie, de la politique, de la morale, de l'agronomie, de l'esthétique). L'Ordre est précisément ce qui unifie et permet d'articuler ces différents versants de l'activité humaine en leur accordant à chacun une place propre dans une structure fondamentalement totalisante. Parler d'ordre « économique » est donc à la fois juste et trompeur : les causes premières de l'ordre essentiel et naturel des sociétés politiques sont certes à chercher du côté de ce que l'on baptise alors l'« oeconomie », mais aussitôt qu'il est né, l'ordre économique se proclame être l'Ordre par excellence, traversant et dominant indifféremment toutes les couches de l'édifice social.

On voit clairement en quoi cette notion d'ordre permet de réduire à une raison unique la série des différents symptômes qui ont été illustrés de citations dans les premières parties de cet article: qu'est-ce donc que *la mondialisation*, sinon précisément un discours (un « grand récit ») invoquant un Ordre transnational dont l'équilibre immanent tend spontanément (par des mécanismes de division du travail et de sélection concurrentielle) à faire converger

les intérêts en maximisant la création de richesses agrégées, un Ordre dont on tirera d'autant plus profit que chacun sera libre d'y poursuivre son intérêt égocentré, un Ordre enfin dont la logique inéluctable (même si on peut choisir de l'ignorer par aveuglement, et à ses propres dépens) est vouée par nature à informer toutes les sphères des rapports sociaux ainsi qu'à homogénéiser les formes de vie sociale d'un bout à l'autre de la planète?

La filière chinoise: la valise métaphysique du « Li »

Maintenant qu'a été sommairement restituée la perspective *temporelle* du long terme qui permet de prendre un peu de recul face aux discours actuellement tenus sur la mondialisation (dans ses enjeux culturels, éthiques, politiques et économiques), nous pouvons utiliser notre déplacement chronologique pour observer les va-et-vient *géographiques* qui ont marqué la mise en place du nouveau type de gouvernementalité théorisé par les physiocrates et les philosophes écossais.

On ne pourra ici que tracer à grands traits la trajectoire d'une possible filiation chinoise susceptible d'enrichir notre compréhension de l'archéologie de la mondialisation libérale. À son origine se trouveraient non plus les Jansénistes et leur Dieu caché, mais les Jésuites et leurs très visibles missions en Chine, qui firent tant de bruit dans l'Europe du XVIIe siècle. Les missionnaires (et les commerçants qui emboîtèrent bientôt leurs pas) rapportèrent de leurs voyages lointains, entre autres choses, deux biens particulièrement précieux: d'une part, les textes de Confucius et du néoconfucianisme issu de Zhu Xi (Tchou Hi, 1130-1200, fondateur de la « Secte du Li »), et d'autre part, des céramiques qui firent l'objet d'une des plus grandes modes de l'époque (environ 3 millions de porcelaines de Chine auraient ainsi été importées en Hollande entre 1602 et 1657). Or, de même que, dès la seconde moitié du XVIIe siècle – à l'occasion d'un transfert de technologie opérant dans le sens inverse de ceux dont on s'inquiète aujourd'hui – les potiers de Delft entreprirent avec succès de produire localement le type de céramiques chinoises blanches et bleues si avidement demandées par les consommateurs, de même, et dans le même temps, quelques idées centrales du néoconfucianisme filtraient dans les consciences (nord) européennes. Christian Gerlach a récemment suggéré que ces deux importations-acclimatations pouvaient être liées entre elles: les visions d'un Extrême-Orient idyllique diffusées en Europe par les « bleus de Delft » auraient ainsi contribué à populariser l'image d'un royaume chinois heureux et prospère, formant le moule dans lequel n'auront

plus qu'à se glisser les théoriciens ultérieurs qui feront de la Chine le modèle d'une nation idéalement gouvernée (MAVERICK, HOBSON).

Dans les valises de livres et d'idées que les missionnaires rapportèrent de leurs contacts avec la philosophie chinoise, on peut distinguer deux grands ensembles, l'un ayant trait à la métaphysique, l'autre à la gouvernementalité. À cause de son lien intime avec la Querelle des Rites qui a marqué l'arrivée de la pensée des Lettrés orientaux en Occident, la *problématique métaphysique* de « l'athéisme des Chinois » a longtemps monopolisé l'attention. Les lecteurs encore majoritairement ancrés dans le christianisme ont commencé par se demander si la doctrine qui leur arrivait de l'Extrême-Orient était une religion monothéiste, un paganisme polythéiste ou une philosophie athée: la question s'est rapidement centrée sur le fait de savoir si la notion de « Li », sur laquelle repose la métaphysique néoconfucianiste, correspondait à un principe ordonnateur transcendant d'ordre *providentiel* (l'intelligence bienveillante d'un Dieu parfait, aisément assimilable à la divinité chrétienne, par exemple sous sa forme de Saint Esprit), ou si elle relevait d'un principe d'ordre *immanent et aveugle* (que la plupart des penseurs du XVIIe siècle ne pouvaient percevoir que sous la forme d'un Chaos informe et d'un multiple désorganisé). Indépendamment de ce qu'a pu décider le Pape quant à l'attitude des Jésuites face à la Chine, les plus grands esprits de la charnière du siècle (au premier rang desquels Leibniz et Malebranche) se sont sentis obligés de se situer face à la question que leur posait « l'athéisme des Chinois » – question qui était en réalité celle de *la possibilité d'une auto-organisation de la nature matérielle*. Ce sur quoi bute par exemple le « philosophe chrétien » dont Malebranche met en scène l'entretien avec un « philosophe chinois », c'est que le monde naturel puisse avoir trouvé tout seul le bel arrangement qui caractérise son état actuel, de façon aveugle et non-finalisée, en l'absence de tout Planificateur divin.

Il vaut la peine de cerner plus précisément ce « Li » que les Européens crurent discerner dans le néo-confucianisme de Zhu Xi, ce que l'on peut faire à partir de la définition qu'on en trouve chez Malebranche: le « Li » y apparaît comme « *cette souveraine Vérité, Sagesse, Justice, qui subsiste éternellement dans la matière, qui la forme & la range dans ce bel ordre que nous voyons, & qui éclaire aussi cette portion de matière épurée & organisée, dont nous sommes composés. Car c'est nécessairement dans cette souveraine Vérité, à laquelle tous les hommes sont unis, les uns plus les autres moins, qu'ils voient les véritez & les loix éternelles, qui font le lien de toutes les sociétés* » (MALEBRANCHE, 3). Analysons rapidement les termes principaux de l'énigme

qu'il constitue. (a) Le « Li », en tant que principe d'ordre, mérite d'être conceptuellement distingué de la matière (le « Ki »), mais il ne saurait pourtant en être détaché, puisqu'il « *ne subsiste point en lui-même, & indépendamment de la matière* » (MALEBRANCHE, 40) ; on a donc affaire à une doctrine moniste, dans laquelle le « Li » n'est pas une substance distincte de la matière, mais la « forme » que celle-ci prend. (b) Le « Li » présente ce second paradoxe d'être un principe d'intellection universelle tout en étant lui-même dépourvu d'intelligence: en tant que logos, « *c'est la raison par excellence, qui produit l'ordre dans les différentes parties de l'univers, et qui cause tous les changements qu'on y remarque* » (LEGOBIEN, Préface) ; il n'est toutefois lui-même « *ni sage ni intelligent, quoique la sagesse et l'intelligence souveraine* » (MALEBRANCHE, 40). (c) Il interdit donc qu'on l'identifie au modèle chrétien de la divinité puisqu'il « *n'est point libre, & [...] n'agit que par la nécessité de sa nature, sans sçavoir ni vouloir rien de ce qu'il fait* » (MALEBRANCHE, 40). Il prend dès lors la figure de ce monstre que serait un Dieu ou une Raison *aveugles:* « *cette matière toujours occupée au Gouvernement de l'univers est néanmoins aveugle dans ses actions les plus réglées, qui n'ont d'autre fin que celle que nous leur donnons et qui par conséquent ne sont utiles qu'autant que nous sçavons en faire un bon usage* » (LEGOBIEN, Préface). Avec le « Li » des Chinois, l'âge classique s'est trouvé faire face à un principe d'Ordre immanent qui ressemble en partie au Dieu chrétien en ce qu'il se confond avec la Nature et la Raison, mais qui s'en distingue scandaleusement par sa cécité, récusant ainsi toute liberté métaphysique de même que tout finalisme providentialiste.

En même temps que les lecteurs européens découvraient le « Li » et que les faïenceries hollandaises acclimataient la porcelaine de Chine, un penseur excommunié de la communauté juive d'Amsterdam composait un système qui allait sous peu devenir la hantise de toute la chrétienté. Or il se trouve que durant tout le siècle qui suivra la mort de Spinoza (en 1677), le scandale que constitue sa philosophie sera constamment associé à celui de « l'athéisme des Chinois » – à commencer par le fait que c'est largement pour se disculper de tout soupçon de « spinozisme » que Malebranche met en scène son dialogue avec un philosophe chinois. Il ne saurait être question dans un espace aussi restreint d'apporter les preuves textuelles de cette assimilation systématique entre les deux formes d'athéisme (chinoise et spinoziste), ni de montrer dans le détail à quel point ce qui s'y joue, c'est la confrontation à cet impensable que représentent alors les mécanismes d'auto-organisation (aussi appelés « auto-poiésis » ou « ordre par le chaos ») (voir CITTON, *Envers*). La peur et

la fascination qui entourent le spinozisme comme la pensée chinoise tiennent à ce qu'ils proposent un cadre métaphysique systématique qui permet de rendre compte, à l'échelle de la réalité naturelle dans son ensemble, des phénomènes d'auto-organisation dont les savants de l'époque (physiciens et physiologistes) commencent alors à esquisser les premiers modèles en fonction de leurs observations locales sur les frontières entre le monde chimique et le monde biologique.

Christian Gerlach pourrait donc avoir tort en affirmant que la Hollande a réussi à acclimater les porcelaines chinoises mais a échoué à en exploiter la philosophie: même si les filiations orientales du spinozisme sont souvent hasardeuses, il serait sans doute judicieux de reconnaître – au-delà des assimilations polémiques lancées par leurs adversaires – *une convergence profonde* entre le néo-confucianisme importé par les Jésuites et le mouvement de pensée identifié à la doctrine scandaleuse du philosophe hollandais. Tous deux posent le cadre d'un monde qui s'ordonne tout seul, selon des lois purement immanentes, aveugles et chaotiques (marquées par l'absence de toute Providence), mais néanmoins nécessaires (marquées par le rejet de toute conception naïve de la liberté). Ce que l'on retrouve dans le « Li » des Chinois comme dans le *Deus seu Natura* de Spinoza, c'est bien *cet équilibre spontané relevant d'une nécessité inéluctable qui tient aux rapports d'interdépendance constituant la nature matérielle* – ce qui correspond précisément à l'Ordre économique globalisé que théorisent les physiocrates.

La filière chinoise: la valise éthico-politique du « wu-wei »

À côté des céramiques et du scandale métaphysique du « Li », les Jésuites avaient rapporté de leurs expéditions chinoises une deuxième valise d'idées amenées à contribuer à la généalogie intellectuelle du libéralisme mondialisateur. L'article « Chinois (Philosophie des) » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert témoigne bien de la vulgate en vigueur au moment où l'économie politique physiocratique prend son envol: après une première partie résumant l'ontologie du « Li » (rapprochée explicitement de celle de Spinoza: « *la langue effrayante de notre athée moderne est précisément celle que [les Lettrés chinois] parloient dans leurs écoles* »), une seconde partie est consacrée à leur « *philosophie pratique* », à leur « *éthique politique* », qui a pour double objet « *la culture de la nature intelligente* » et « *l'institution du peuple* », à savoir le gouvernement de soi et le gouvernement des collectivités.

Depuis de nombreuses années, l'histoire des idées a mis en lumière les liens entre l'école physiocratique et la pensée confucianiste de la gouvernementalité – liens parfaitement explicites puisque les Physiocrates eux-mêmes ont fait du « despotisme de la Chine » le modèle de leur gouvernement économique idéal. On passe généralement assez vite sur les modalités stylistiques des renvois que font les textes physiocratiques au référent chinois, pour se concentrer sur les similitudes entre les mesures politiques prônées par les disciples de Quesnay et ce qu'ils croyaient savoir de la structure, de la prospérité et du gouvernement de l'Empire du Milieu. Un certain nombre de parallélismes suggestifs apparaissent en effet clairement entre les deux : la Chine représente le plus bel exemple possible d'un « grand royaume agricole » ; même si la doctrine physiocratique rompt avec le populationnisme ambiant en faisant de la maximisation du produit net un objectif supérieur à la maximisation du nombre des habitants, elle ne peut s'empêcher d'admirer une nation aussi abondamment peuplée ; ce territoire immense soumis à une loi impériale uniforme sert de preuve suffisante (contre le relativisme inspiré de Montesquieu) au fait que l'ordre naturel transcende les différences climatiques ; l'élite mandarinale en charge de faire appliquer cet ordre naturel illustre parfaitement le statut de philosophes-conseillers-du-Prince dont rêvaient pour eux-mêmes les Physiocrates, selon un projet politique d'essence épistémocratique ; on sait par ailleurs à quel point Quesnay, que ses disciples aimaient à présenter comme *« le Confucius de l'Europe »*, a pu s'identifier au philosophe chinois, dont il donne une biographie qui peut se lire comme un auto-portrait idéalisé ; ce sont enfin jusqu'aux comportements rituels de l'Empereur de Chine que l'on espère faire adopter au Roi de France, ou du moins au dauphin, comme de participer symboliquement aux travaux des champs en faisant le geste de tenir une charrue.

Le ressort principal de l'influence chinoise sur les Physiocrates est toutefois à situer plus profondément que dans ces analogies de surface : dans l'idéal de gouvernementalité qu'offrait la Chine à travers la notion de *wu-wei* – traduite de façon insatisfaisante par « non-agir », et que l'on peut saisir plus précisément à travers la définition qu'en donne le livre *Huai Nan Tzu*: « *La raison doit guider l'action afin que le pouvoir puisse s'exercer selon les propriétés intrinsèques et les tendances naturelles des choses elles-mêmes* » (cité in GERLACH, 4). Le sentiment de s'inscrire dans une totalité cosmique qui nous emporte dans son flux tout-puissant, la conception de l'agir humain en général mais surtout de l'action gouvernementale comme devant épouser au plus près un ordre naturel spontané et immanent (que l'on s'efforcerait en

vain de contrarier), une radicale humilité et une profonde défiance face à tout volontarisme interventionniste, tout cela indique déjà une certaine parenté d'attitude entre une sagesse chinoise et un libéralisme occidental réduits tous deux à leurs plus élémentaires clichés.

Cette présence du *wu-wei* chinois et d'une gouvernementalité d'inspiration confucianiste affleure en d'innombrables points du corpus physiocratique. Ce que le père Couplet (traducteur en latin et « passeur » principal des classiques du confucianisme en Occident) rendait par la belle formule « *nihil agens et tamen imperans* » (COUPLET, III, 111) et qu'un écrivain proche des Physiocrates exprimera en affirmant que le sage « *paroit ne rien faire, mais réellement il fait beaucoup: il est actif dans son inaction même* » (SILHOUETTE, 10 & 59), ré-émerge constamment sous la plume de Mirabeau: « *Le gouvernement du prince n'est pas, comme on le croit vulgairement, l'art de conduire les hommes; c'est l'art de pourvoir à leur sureté & à leur subsistance par l'observation de l'ordre naturel des lois physiques, qui constituent le droit naturel & l'ordre économique par lesquels l'existence et la subsistance doivent être assurées aux nations, & à chaque homme en particulier. [...] On a voulu ignorer que le monde va de lui-même.* Il mondo va de se*, dit l'Italien, mot d'un grand sens. Que l'ordre et la fidélité de l'administration se rétablissent et qu'on laisse prendre à chaque chose son cours naturel, on verra dès lors tous nos principes avoir leur exécution en vertu de l'ordre inné des choses* » (MIRABEAU, I, 418 & III, 269).

C'est en réalité tout un pan essentiel du *style du discours* physiocratique qui prend sens dès lors qu'on y reconnaît l'empreinte du néoconfucianisme: ce qu'un critique comme Grimm dénonce chez eux comme un jargon apocalyptico-mystique ressemble en fait à une traduction trop littérale d'aphorismes orientaux. Ainsi s'explique qu'ils fassent de Quesnay leur « Maître » (modelé sur Confucius), qu'on les érige en une « Secte » (comme celle « des Lettrés »), ou qu'ils brandissent leur Tableau Economique comme un Livre sacré et fondateur (identifié par Mirabeau au « *I-Ching* »). Ainsi s'explique aussi, du moins en partie, l'usage très particulier que font les Physiocrates du mot « *Science* », auquel ils sont parmi les premiers au XVIIIe siècle à recourir comme à un absolu qui se conjugue au singulier, avec une majuscule et précédé de l'article déterminé: dans un monde ou l'on parlait « des » sciences, ils contribuent grandement à faire entrer dans les esprits l'idée que « la Science » est la source de toute vérité. S'il nous paraît aujourd'hui ridicule qu'un effort de modélisation aussi bancal que leur Tableau économique puisse prétendre à servir d'alpha et d'oméga à *La Science* (selon le titre immo-

deste que Mirabeau donne à l'un de ses ouvrages), il faut reconnaître la consistance de leur pensée qui fait de *la Science* (économique) la représentation dans les consciences humaines de *l'Ordre* (économique) qui gouverne l'univers. Si nous parlons encore aujourd'hui de « la science » (pour l'opposer aux religions ou aux opinions communes), n'est-ce pas que nous voulons croire comme eux à la cohérence des lois et de la puissance (*cratos*) de la Nature (*physis*), celle-là même que Spinoza substitue scandaleusement à Dieu et dont il affirme l'intelligibilité intégrale ?

Or ici aussi – malgré ceux qui veulent faire du développement de « la science » la marque distinctive propre à la « civilisation occidentale » – il est un modèle du côté de la tradition confucianiste qui a pu inspirer le fétichisme de la Science auquel se livre le discours physiocratique. Quesnay reproduit lui-même la liste des « *Livres canoniques de second ordre* », attribués à Confucius, dont « *le premier porte le nom de* Tay-hia *ou* grande science*, parce qu'il est destiné à l'instruction des princes dans toutes les parties du gouvernement* » (QUESNAY, 591). Cet opuscule, inlassablement commenté par les Lettrés (au premier rang desquels figure Zhu Xi) et connu aujourd'hui sous les titres de *Daxue*, *Ta Hio* ou *Grande Étude*, donne en quelques pages le noyau de l'articulation entre épistémologie, morale et politique qui constitue l'architecture globale du confucianisme. Un premier mouvement de concentration (§I.4), qu'évoquerait pour nous l'image d'une poupée russe, fait reposer le bon gouvernement des Etats sur celui de la famille, de la personne et de l'âme, aboutissant en dernier ressort sur une bonne connaissance des « *principes des actions* », qui seule établit la base de « *bonnes connaissances morales* » ; un second mouvement en sens inverse (§I.5) permet de reconstruire sur de telles fondations un bon gouvernement de son âme, de sa personne, de sa famille et finalement des États. D'où le résumé qu'en donne l'article « Chinois (Philosophie des) » de l'*Encyclopédie* qui l'évoque sous son titre latin de *scientia magna* : « *Quand on aura consommé la force intellectuelle à approfondir les choses, l'intention & la volonté s'épureront, les mauvaises affections s'éloigneront de l'ame, le corps se conservera sain, le domestique sera bien ordonné, la charge bien remplie, le gouvernement particulier bien administré, l'empire bien régi; il joüira de la paix* ».

À la lumière d'un tel mouvement de condensation-dilatation, on comprend que le père Couplet ait pu résumer cette *Grande Science* comme nous enseignant « *qu'il faut respecter en tout un Ordre certain qu'il n'est permis ni de renverser ni de contrarier* » (COUPLET, I, 5) – formule qui deviendra le psaume central du bréviaire physiocratique. Il suffit de suivre quelques occurren-

ces du mot « science » dans le *Despotisme de la Chine* pour sentir le travail de transduction qui va de la *Magna Scientia* confucianiste à « la Science » physiocratique. Le dernier chapitre, dans lequel Quesnay va exposer l'essentiel des implications politiques de la pensée physiocratique, commence par la phrase suivante: « *Jusqu'ici nous avons exposé la constitution politique et morale du vaste empire de la Chine, fondée sur la* science *et sur la* loi naturelle*, dont elle est le développement* » (Quesnay, 591). On voit à quel point le soulignement et l'emploi de l'article défini contribuent à substantialiser et à universaliser la science *des Chinois* en *la* Science absolue. Nous ne sommes plus ici dans aucun des régimes qui dominent à l'époque l'emploi de ce terme: ce n'est ni une discipline spécialisée, ni le savoir dans sa généralité neutre, mais *un* système conceptuel déterminé qui se pose comme *la* norme de toute connaissance digne de ce nom. Quelques pages plus loin – après avoir affirmé au passage que « *le premier établissement politique du gouvernement serait donc l'institution des écoles pour l'enseignement de cette* science » – Quesnay reprend l'expression de « grande science » qui avait fait référence au *Daxue*, pour l'appliquer cette fois explicitement à la science *économique*: « *Ce n'est que par ce libre exercice de la raison que les hommes peuvent faire des progrès dans la science économique, qui est une grande science et la science même qui constitue le gouvernement des sociétés* » (Quesnay, 641-4). Ce qui assure l'articulation entre l'ordre (*physique*) immanent et non finalisé de la Nature, l'ordre (*économique*) naturel et essentiel des société politiques (et familiales), ainsi que l'ordonnancement (*éthique*) de notre personne et de notre âme, c'est bien cette Grande Science sur laquelle repose toute notre capacité à « gouverner » le monde (ainsi que nous-mêmes).

Au terme de notre parcours, on aura compris à quel point nous sommes bien arrivés ici au cœur de cette « pensée unique » dont d'aucuns font à la fois le moteur et le résultat le plus inquiétant de la mondialisation: il n'y a qu'*un* Ordre (capitaliste) et qu'*une* Science (la rationalité économique visant à maximiser les profits et à minimiser les coûts) parce qu'il n'y a en fin de compte qu'*une Nature* (et qu'un Uni-vers). La notion d'ordre économique forgée par le « Confucius de l'Europe » a lancé un savoir et une tradition de pensée dont l'essence est intrinsèquement globalisatrice.

Résumons et concluons. Nous avons vu le XVIII[e] siècle exprimer une conscience déjà aiguë des implications économiques, politiques et culturelles de ce que nous appelons aujourd'hui *la mondialisation*. Nous y avons vu se mettre en place – chez ces Physiocrates qu'Adam Smith reconnaîtra pour ses inspirateurs les plus directs (Smith, II, 299) – la notion d'un ordre écono-

mique immanent, nécessaire, aveugle et inéluctablement global, dont les gouvernements politiques sont voués à devoir épouser les tendances intrinsèques. Il serait bien entendu illusoire de penser que c'est au nom de cet ordre immanent que le « capitalisme occidental » a conquis la planète au cours des deux derniers siècles: la force militaire, la terreur coloniale et le protectionnisme unilatéral ont joué dans cette conquête un rôle incomparablement plus décisif que le principe abstrait du « laisser faire ». Cela ne nous empêche pas, dans nos reconstructions rétrospectives, d'identifier souvent la modernité occidentale au déploiement d'une gouvernementalité (d'essence libérale) dont la vertu première serait de savoir surfer les tendances immanentes de l'ordre économique, et du jeu des affects qui y structure le comportement des êtres humains.

Dans la formation de cette notion d'ordre économique immanent et de gouvernementalité libérale, nous avons mis en lumière la possibilité d'une double influence du néoconfucanisme chinois, qui a pu contribuer à fournir à la fois un cadre ontologique (la notion de « li ») et un art de (se) gouverner (le *wu-wei*) aux penseurs de notre âge classique. Il serait sans doute trop facile d'en tirer une explication du succès actuel de l'insertion de la Chine dans le capitalisme globalisé (le *wu-wei* rentrant finalement chez lui, après deux siècles de voyage en Occident sous le déguisement du « laisser faire »...). Il vaudrait mieux tirer de la convergence entre les deux principes une occasion de réfléchir plus sérieusement qu'on ne le fait généralement sur la complexité de la notion de « liberté » convoquée par la pensée « libérale ». Le modèle de gouvernementalité esquissé par le *wu-wei* confucianiste implique une tension entre *un maximum de sensibilité et de flexibilité* à l'égard des tendances spontanées du donné dont il faut épouser les forces propres et *un maximum de rigueur et de discipline* dans l'exercice du pouvoir dont on dispose. Cette tension correspond très précisément à celle qui dynamise cet « ordolibéralisme », dont, selon Foucault, les physiocrates sont les premiers représentants. Si l'histoire de la pensée économique a pu refuser de les inscrire dans la tradition libérale (avec laquelle serait incompatible leur conception « dirigiste » de la politique, énoncée précisément dans le texte que Quesnay a consacré au *Despotisme de la Chine*), c'est faute d'avoir su reconnaître que la « contradiction » entre une promotion du « laisser-faire » économique et un appel au « despotisme légal » constitue en réalité *une tension* homomorphe à celle qui dynamise le *wu-wei* confucianiste (tension qui est vouée à hanter *toute* pensée libérale). Contrairement à la conception naïve (aujourd'hui dominante) identifiant platement la liberté à la possibilité de « faire ce qu'on veut », les

premiers inventeurs de l'ordre économique (nourris des querelles sur la question du déterminisme) avaient une vive conscience du fait que l'être humain ne saurait devenir (plus) libre qu'au terme d'un travail de réinvention de soi « aussi difficile que rare ». Si physiocratie, confucianisme et spinozisme convergent bien vers un même enseignement éthico-politique, dont nous avons encore presque tout à apprendre en notre début de XXIe siècle, c'est en affirmant ensemble que la liberté n'est pas une donnée, mais le produit de l'effort le plus tendu vers l'intellection de cet ordre global qui nous compose – ordre dont nous ne pouvons espérer infléchir les mouvements en notre faveur qu'en y devenant plus sensibles et plus rationnels.

Université de Grenoble 3 – Stendhal et UMR L.I.R.E.

Références bibliographiques

TEXTES

ADDISON, Joseph, *The Spectator*, Sept. 8, 1711, Oxford, Clarendon Press, 1965 (vol II)

BÉARDÉ DE L'ABBAYE, *Recherches sur les moyens de supprimer les impôts, précédées de l'Examen de la science nouvelle*, Amsterdam, Rey, 1770

BAUDEAU, Nicolas, *Explication du Tableau Économique à Madame de* *** (1770), in Eugène Daire (éd.), *Physiocrates*, Paris, Guillaumin, 1846

CANTILLON, Richard, *Essai sur la nature du commerce en général* (1755), Tokyo, Kinokuniya, s.d.

CARACCIOLI, Louis Antoine, *L'Europe française ou Paris modèle des Nations*, Turin, 1776

CASTEL DE SAINT PIERRE, Charles Irénée, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), Paris, Fayard, 1986

CONDILLAC, Gabriel Bonnot de, *Le commerce et le gouvernement* (1776), Genève, Slatkine, 1980

COUPLET, Philippe, *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687

FOUGERET DE MONBRON, Louis Charles, *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde* (1751), Bordeaux, Ducros, 1970

GALIANI, Ferdinand, *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), Paris, Fayard, 1984

ISNARD, Achille-Nicolas, *Traité des richesses*, Londres, 1781

LE GOBIEN, Charles, *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine*, Paris, 1698

LEMERCIER DE LA RIVIÈRE, Pierre François Joachim Henri, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Fayard, 2000

MALEBRANCHE, Nicolas, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, Paris, Vrin, 1986 (*Oeuvres complètes*, tome XV)

MIRABEAU, Victor de Riqueti, marquis de, *Philosophie rurale ou Economie générale et politique de l'agriculture réduite à l'ordre immuable des Loix physiques et morales qui assurent la prospérité des empires*, Amsterdam, 1763 (Reprint Scientia Verlag, 1972)

MORELLY, Etienne Gabriel, *Naufrage des Iles Flottantes ou Basiliade*, 1753

MONTESQUIEU, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* in *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, L'Intégrale, 1964

PALISSOT, Charles, *Les Philosophes* (1760), in *Théâtre du XVIIIe siècle*, Paris, Pléiade, 1974, tome II

QUESNAY, François, *Despotisme de la Chine*, in *Oeuvres économiques et philosophiques* (éd. Oncken), Francfort, 1888 (Reprint Scientia Verlag, 1965)

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *Oeuvres complètes*, tome II, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964

SILHOUETTE, Etienne, *Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois*, Paris, 1731

SMITH, Adam, *La Richesse des nations* (1776), Paris, GF, 1991

Le Ta Hio ou La Grande Étude, ouvrage de Khoung-Fou-Tseu (Confucius) et de son disciple Thseng-Tseu, traduit en latin et en français, par G. Pauthier (1837), Paris, Prieuré, 1993 ; disponible en ligne sur le site http://afpc.asso.fr/wengu/wg/wengu.php?l=Intro&lang=fr

VOLTAIRE, *Défense du Mondain ou Apologie du luxe* (1737), in *La Muse philosophe*, éd. Jean Dagen, Paris, Desjonquères, 2000

VOLTAIRE, *Candide* (1759), Paris, Classiques Larousse, 1990

ÉTUDES

BOYER, Robert (éd.), *Mondialisation, au-delà des mythes*, Paris, La Découverte, 1997

CITTON, Yves, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006

Citton, Yves, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001

Clarke, John James, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, London/New York, Routledge, 1997

Cottret, Monique, « Pour une déontologie du provisoire: les Jansénistes et l'économie des Lumières » in Didier Masseau (éd.), *Les Marges des Lumières françaises (1750-1789)*, Genève, Droz, 2004, pp. 111-121

Etiemble, René, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988

Foucault, Michel, *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004

Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004

Gerlach, Christian, « Wu-wei in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought » (2005) disponible en ligne sur le site http://www.lse.ac.uk/collections/economicHistory/GEHN/GEHNPDF/WorkingPaper12CG.pdf (septembre 2005)

Hobson, John M., *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge UP, 2004

Larrère, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992

Lordon, Frédéric, *Fonds de pension, piège à cons? Mirage de la démocratie actionnariale,* Paris, Seuil, 2000

Lordon, Frédéric, *La Politique du capital,* Paris, Odile Jacob, 2002

Ly Siou, Y., *Les grands courants de la pensée économique chinoise et leur influence sur la formation de la doctrine physiocratique*, Paris, 1936

Maverick, Lewis, *China a model for Europe*, San Antonio, 1946

Maverick, Lewis, « Chinese Influence on the Physiocrats », *Economic History*, III, 13, Feb. 1938

Pang Ching-Jen, *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi*, Paris, Vrin, 1942

Perrot, Jean-Claude, « La main invisible et le Dieu caché » in *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (17e-18e siècle)*, Paris, Éditions de l'École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, pp. 333-354

Pinot, Virgile, « Les Physiocrates et la Chine au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, VIII, 1906-7, pp. 200-214

Pommeranz, Kenneth & Steven Topik, *The World That Trade Created. Society, Culture, and the World Economy (1400-the Present),* New York, 1999

Steiner, Philippe, *La « Science nouvelle » de l'économie politique*, Paris, PUF, 1998